



SIVE NATURA
INTERNATIONAL CENTER FOR
SPINOZAN STUDIES

RECENSIONE: TIMON GEORG BOEHM, *PARADOX UND AUSDRUCK IN SPINOZAS ETHIK*, MEINER, 2021, PP. 271.

DI ALBERTO TETTAMANTI

Timon Georg Boehm propone nel suo libro un nuovo metodo di interpretazione dell'*Etica* di Spinoza, mediante il quale egli intende ricostruire lo sviluppo concettuale della metafisica e dell'etica spinoziana, considerate nella loro stretta relazione e nella loro circolarità, attraverso l'individuazione di una serie di paradossi che, secondo l'Autore, nascono dalla concezione monistica e immanentistica di Spinoza e che possono essere compresi e risolti, nell'ambito di questa stessa concezione, solo in considerazione del fatto che Spinoza usa termini e concetti appartenenti al vocabolario della tradizione metafisica (scolastica e cartesiana), come causa di sé, sostanza, attributo, modo, Dio, ecc., attribuendo però ad essi un nuovo significato e una nuova funzione. A giudizio dell'Autore, questa «struttura paradossale dell'*Etica*» (p. 22) è stata finora trascurata dagli interpreti di Spinoza, ma non è sfuggita a uno dei primi e più attenti lettori dell'*Etica*, Leibniz, il quale, in una lettera del 1677 (un anno dopo la morte di Spinoza), osservava: «Egli ha elaborato una strana metafisica, piena di paradossi. Tra le altre cose, egli crede che il mondo e Dio siano una sola e medesima cosa dal punto di vista della sostanza, che Dio sia la sostanza di tutte le cose e che le creature non siano altro che modi o accidenti della sostanza» (AA II, 1, 568).

L'Autore articola il suo metodo interpretativo in tre momenti: 1) in primo luogo, egli presenta i concetti di Spinoza come risposte a determinati problemi della metafisica tradizionale, quali il rapporto tra causa ed effetto, sostanza e modi, Dio e Natura, universale e particolare, eternità e durata, libertà e necessità; 2) in secondo luogo, individua i paradossi che derivano da queste risposte; 3) infine, mostra come questi paradossi possano essere risolti mediante il concetto spinoziano di «espressione». Ad esempio, secondo l'Autore (p. 50, 102), Spinoza riprende i concetti cartesiani di sostanza e attributo e li riformula alla luce della sua ontologia; ma in questo modo nasce un paradosso: da un lato, noi sappiamo in generale *che cos'è* una sostanza solo a partire dai suoi attributi, perché una sostanza è tale per i suoi attributi (una sostanza che fosse priva di attributi non sarebbe neppure una cosa reale, cioè sarebbe un puro nulla); ma, dall'altro, per sapere che tali e non altri sono gli attributi di *questa* sostanza, occorre già avere la conoscenza di questa

stessa sostanza. La soluzione del paradosso consiste nella reinterpretazione spinoziana dei concetti di sostanza e di attributo mediante la nozione di «espressione», nel senso che ogni attributo *esprime*, nel suo genere, l'essenza stessa della sostanza, così come un modo *esprime*, in una certa e determinata maniera, l'attributo al quale appartiene.

Com'è noto, il concetto di «espressione», strettamente legato all'ontologia immanentistica di Spinoza, è al centro dell'interpretazione di G. Deleuze nella sua opera *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), alla quale Boehm si richiama esplicitamente (p. 24). La sostanza, gli attributi e i modi costituiscono un'unica realtà, espressa su tre livelli che formano una triade: la sostanza si esprime negli attributi, e gli attributi si esprimono nei modi¹.

Nella sua analisi l'Autore spiega il rapporto di Spinoza con Cartesio (sulla causa di sé, sulla distinzione di mente e corpo, sullo statuto della volontà, ecc.); fa precisi e puntuali riferimenti ai più importanti autori della tradizione metafisica (Aristotele, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Cartesio), ma anche a filosofi posteriori a Spinoza, come Nietzsche, di cui sottolinea la vicinanza al pensiero spinoziano; si confronta costantemente con le interpretazioni più recenti della *Spinoza-Forschung*, citando a più riprese diversi autori su questioni specifiche, cosa che, va detto, rende la lettura del libro, a tratti, piuttosto faticosa.

Per illustrare il metodo interpretativo di Boehm, prendiamo tre esempi. Il primo concerne la nozione di «causa di sé» (*causa sui*), che egli tratta nel cap. 4. Il concetto di *causa* implica una distinzione temporale tra ciò che è causa e ciò che è effetto, in quanto la causa precede l'effetto. Nel concetto di *causa di sé*, invece, questa distinzione è esclusa, in quanto l'effetto non è al di fuori della causa, e quindi non c'è successione temporale ma simultaneità. Dunque, la circolarità implicita nel concetto di *causa sui*, da un lato, presuppone il tempo, dall'altro lo esclude. In esso si afferma e, al tempo stesso, si nega la distinzione temporale tra causa ed effetto. In una parola, l'affermazione nega sé stessa, il che è un paradosso. Ora, secondo Boehm, Spinoza risolve questo paradosso sostituendo i concetti di *causa* ed *effetto* con quelli di *essenza* ed *esistenza*, che appartengono al vocabolario della tradizione scolastica, ma che in Spinoza assumono un significato completamente diverso. Egli, infatti, definisce il concetto di causa di sé come segue: «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente» (*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*) (E I, d1)². La definizione è costituita da due

¹ Nelle pagine 146-149 Boehm richiama tutti i luoghi delle cinque parti dell'*Etica* in cui ricorre il termine *exprimere* o *explicare*. Ad esempio, E I, d6: «Per Dio intendo un essere assolutamente infinito, ossia una sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita»; E I, p8s2: «La definizione vera di ciascuna cosa non implica né esprime altro se non la natura della cosa definita»; E I, p25c: «Le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi mediante i quali gli attributi di Dio sono espressi in una certa e determinata maniera»; E I, p36d: «Tutto ciò che esiste esprime la natura o essenza di Dio in una certa e determinata maniera, ossia tutto ciò che esiste esprime in una certa e determinata maniera la potenza di Dio».

² Le citazioni dei passi spinoziani sono tratte dalla mia edizione dell'*Etica*: Baruch Spinoza, *Etica*. Introduzione, traduzione e commento di A. Tettamanti, Armando Editore, 2023.

parti. La prima afferma che la causa di sé è ciò la cui natura o essenza «implica l'esistenza», stabilendo così una relazione di implicazione logica tra i concetti di essenza ed esistenza. La seconda parte della definizione, introdotta da *sive* (ossia), è una diretta conseguenza della prima: se causa di sé è ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò che esiste per la necessità della sua stessa natura, ne segue che l'essere che è causa di sé «non può essere concepito se non come esistente», cioè come necessariamente ed eternamente esistente. Entrambi i concetti, «implicare» e «concepire» (*involvere* e *concipere*), osserva giustamente l'Autore (p. 80), esprimono una relazione logica, ossia una relazione atemporale. Dunque, Spinoza risolve il paradosso del concetto di causa di sé, sostituendo la successione temporale implicita nei concetti di causa ed effetto con una relazione di implicazione logica, quella contenuta nei concetti di essenza ed esistenza. Ma se è la stessa cosa dire che «A implica il concetto di B» e dire che «A non può essere concepito senza B» (E II, p49d), ne segue non solo che B è la condizione necessaria per concepire A, ma anche che A è la condizione sufficiente per concepire B, e quindi si può dire che A *esprime* B. Di conseguenza, è la stessa cosa dire che «l'essenza implica l'esistenza» e dire che «l'essenza esprime l'esistenza», o, più precisamente, che *l'essenza si esprime come esistenza*. Il paradosso contenuto nel concetto di causa di sé si risolve dunque mediante una relazione di «espressione».

In realtà, sottolinea l'Autore, questo paradosso iniziale è reso soltanto «invisibile» (*unsichtbar*) (p. 81), ma ritorna di nuovo sotto altre forme; ad esempio, nel concetto di sostanza, nel rapporto tra sostanza e attributi, e in quello tra attributi e modi, e questo in conseguenza della concatenazione deduttiva del *mos geometricus*, secondo cui tutto ciò che segue deve essere dimostrato unicamente a partire da ciò che precede. Ora, tutti questi paradossi trovano la loro soluzione nel concetto di «espressione», che, secondo Boehm, come già aveva spiegato Deleuze, costituisce il principio su cui si fonda la concezione monistica e immanentistica di Spinoza.

Un altro esempio del metodo interpretativo dell'Autore, che può essere utile citare, è quello riguardante il concetto di *conatus* (cap. 9, 12), che giustamente Boehm considera «il punto di congiunzione tra metafisica ed etica» (p. 177). Spinoza definisce il *conatus* come «lo sforzo col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere» (*Conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*) (E III, p7). Ogni cosa, infatti, tende a conservare il proprio essere «per quanto può» (*quantum potest*), cioè finché non intervenga una causa esterna che possa distruggerla, e «per quanto sta in sé» (*quantum in se est*) (E III, p6d), cioè conformemente alla sua propria natura. La fonte di questo sforzo è, secondo Spinoza, «la potenza di Dio, con la quale Dio è e agisce» (ibid.). Infatti, poiché le cose singolari non sono altro che modi degli attributi di Dio, modi che esprimono la potenza di Dio «in una certa e determinata maniera», questa potenza di Dio si trasmette alle cose singolari, le quali, a seconda del loro grado di realtà o perfezione, tendono a perseverare nel loro essere secondo la necessità insita nella propria natura. E come la potenza di Dio è «la sua stessa essenza» (E I, p34), così «la potenza, cioè lo sforzo col quale ciascuna cosa si sforza di

perseverare nel suo essere» (*potentia sive conatus, quo ipsa [la cosa] in suo esse perseverare conatur*), non è altro che «l'essenza attuale della cosa stessa» (E III, p7d).

Ora, l'Autore individua anche nel caso del *conatus* una serie di paradossi, concernenti il problema dell'individuazione dei modi, quello del passaggio dall'eternità alla temporalità e quello del rapporto tra causalità e finalità. Consideriamo qui soltanto quello che Boehm chiama il paradosso relativo all'«alternativa tra causalità e finalità», cioè la questione se il *conatus* si riferisca solo a sé stesso (*selbstbezüglich*) o anche a qualcosa di esterno e altro da sé (*fremdbezüglich*), ossia se nell'impulso del *conatus* ciascuna cosa tenda semplicemente a conservare il proprio essere, conformemente alla sua propria natura, che sarebbe quindi norma a sé stessa, oppure se essa tenda verso un fine, che quindi si imporrebbe come una norma esterna (p. 232). La tesi di Boehm è che c'è una gradualità tra i due termini, nel senso che tra la terza e la quarta parte dell'*Etica* le implicazioni teleologiche del concetto di *conatus* diventerebbero sempre più evidenti. Da un lato, egli cita (p. 189) E III, p9s: «L'appetito [cioè la manifestazione o espressione immediata del *conatus*, in quanto esso si riferisce, insieme, alla mente e al corpo] non è altro che l'essenza stessa dell'uomo, dalla cui natura seguono necessariamente quelle cose che servono alla sua conservazione, per cui l'uomo è *determinato* a fare queste cose», con la conseguenza che «noi non desideriamo una cosa perché la giudichiamo buona, ma, al contrario, la chiamiamo buona perché la desideriamo; e, viceversa, non avversiamo una cosa perché la giudichiamo cattiva, ma, al contrario, la chiamiamo cattiva perché la avversiamo» (E III, p39s); dall'altro, si richiama (p. 233) a E IV, d1: «Bene è ciò che sappiamo con certezza che ci è utile» e a E IV, d2: «Male è ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di possedere un bene», e a E IV, p18s, dove Spinoza mostra «che cosa ci prescriva la ragione», cioè i *dictamina rationis*. E la ragione ci prescrive di ricercare non semplicemente il proprio utile, ossia ciò che è momentaneamente o apparentemente utile, ma «ciò che è veramente utile», vale a dire «ciò che sappiamo con certezza che ci è utile». A questo proposito, Boehm cita anche la Prefazione della quarta parte, là dove Spinoza dice che «noi desideriamo formare un'idea di uomo, come un modello della natura umana a cui guardare [...] Per bene, dunque, intenderò in seguito ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo per avvicinarci sempre più al modello della natura umana che ci proponiamo. Per male, invece, ciò che sappiamo per certo che ci impedisce di conformarci a tale modello. E diremo più o meno perfetti gli uomini a seconda che si avvicinino di più o di meno a quel modello» (E IV, Pref.). Ora, secondo Boehm, il paradosso consisterebbe in questa tensione o contraddizione tra la prospettiva causale e quella finale relativa al *conatus*, cioè nel diverso significato che i concetti di bene e male assumono nel passaggio dalla terza alla quarta parte dell'*Etica*. In questo passaggio, afferma l'Autore, «Spinoza prende chiaramente le distanze dal significato iniziale di ciò che è buono e di ciò che è cattivo, allontanandosi dal punto di vista dell'individuo (E III, p9s) e assumendo il punto di vista dell'universalità» (p. 234).

In realtà, a mio parere, qui non si può parlare di contraddizione, perché, anche quando Spinoza dice che il compito dell'etica è quello di indicare all'uomo le condizioni

che gli permettono di vivere e di agire sotto la guida della ragione e di essere così libero dall'influenza degli affetti che sono passioni, per realizzare quell'«idea di uomo» che noi desideriamo formare come «modello della natura umana a cui guardare» (E IV, Pref.), egli non intende proporre un'etica normativa, perché questo modello razionale della natura umana non può avere un significato assoluto, come se esso rappresentasse un ideale di vita che s'impone all'uomo dall'esterno e che avrebbe l'effetto di cambiare la natura dell'uomo; al contrario, esso deve tener conto delle condizioni reali della natura umana e indicare all'uomo il modo in cui egli possa realizzare pienamente la sua natura, niente di più e niente di meno. In questa prospettiva la «virtù» non è altro, propriamente, che questo sforzo (*conatus*) di conservare il proprio essere e di ricercare il proprio utile sotto la guida della ragione; e poiché questo sforzo «è l'essenza stessa o natura dell'uomo» (E IV, d8), la virtù non consiste in altro se non nella capacità di realizzare compiutamente questa essenza, cioè nell'«agire secondo le sole leggi della propria natura».

Certo, il modello della natura umana, di cui parla Spinoza, rimane pur sempre un'ideale, l'ideale dell'«uomo libero», a cui si tende e che si può raggiungere solo dopo aver trovato i mezzi della sua realizzazione, che Spinoza espone nella quinta parte dell'*Etica*; ma ciò non significa che ci sia una contraddizione tra il «modello della natura umana» e il *conatus*, perché il progressivo avvicinamento a questo modello, in cui consiste la virtù, coincide con la progressiva realizzazione del *conatus*. In questa prospettiva, non si riesce a comprendere esattamente ciò che Boehm dice a proposito del cambiamento di significato dei concetti di bene e male nel passaggio dalla terza alla quarta parte dell'*Etica*, né risulta del tutto comprensibile la sua tesi, secondo cui proprio «la necessità di questa discontinuità semantica renderebbe possibile la soluzione del paradosso di cui si è parlato» (p. 234).

L'ultimo esempio che vogliamo citare per illustrare il metodo interpretativo di Boehm è il paradosso di libertà e necessità (cap. 12). Questo paradosso consiste nel fatto che Spinoza identifica i concetti di libertà e di necessità. Secondo E I, d7, «si dice libera quella cosa che esiste per la sola necessità della sua natura e che è determinata da sé sola ad agire». In questo senso la libertà spetta soltanto a Dio, perché solo Dio esiste ed agisce per la sola necessità della sua natura, dato che non c'è nulla al di fuori di Dio che possa determinarlo o costringerlo ad agire in un certo modo (E I, p17d). Al contrario, i modi (le cose finite), in quanto sono determinati da altro ad esistere e ad operare «in una certa e determinata maniera», non possono essere detti liberi, ma piuttosto «coatti». Dunque, libertà e necessità coincidono, sono una sola e medesima cosa, e proprio in questa identità consiste il paradosso, per cui ad essere contrapposti non sono i concetti di necessità e libertà, ma quelli di necessità e coazione. Qual è allora la soluzione del paradosso? Come giustamente osserva Boehm (p. 241), nel caso di Dio il paradosso viene risolto in base al concetto di *causa sui*. Dio è libero, in quanto è causa di sé, cioè in quanto la sua essenza implica l'esistenza, o, detto in altro modo, la sua essenza si esprime nell'esistenza. I modi, invece, non possono essere detti liberi, in quanto non sono causa di sé, cioè in quanto sono determinati da altro ad esistere e a operare in una certa e determinata maniera. Infatti, ogni cosa esiste e agisce (o opera) in virtù di una causa determinata, ma questa causa «o

deve essere contenuta nella natura stessa della cosa esistente, vale a dire nella sua definizione (in quanto, cioè, alla sua natura appartiene di esistere [e di agire]), oppure deve essere data al di fuori di essa» (E I, p8s2). La necessità secondo la quale Dio esiste e agisce è una necessità intrinseca, appartiene cioè alla sua natura, e quindi è libera; la necessità secondo la quale una cosa finita (un modo) esiste e opera in un certo modo è una necessità estrinseca, esterna alla propria natura, e quindi non è libera (coatta). Tuttavia, osserva ancora Boehm (p. 242), anche nel caso dei modi finiti è possibile parlare di «libera necessità», benché solo «parzialmente». L'uomo, infatti, può essere libero, nella misura in cui ha idee adeguate di ciò che accade in lui o fuori di lui, cioè in quanto è «causa adeguata» delle proprie azioni, vale a dire, in quanto è determinato a fare qualcosa che può essere compreso mediante le sole leggi della sua natura (E III, d1, d2). In altri termini, quanto più l'uomo ha idee adeguate, tanto più è «attivo», cioè è causa adeguata delle sue azioni, e quindi agisce mediante le sole leggi della sua natura; e quanto più è attivo, tanto più è libero. Si può dire dunque, conclude Boehm, che «l'uomo può diventare gradualmente libero, nella misura in cui *esprime* la sua essenza nelle sue azioni» (p. 246), azioni che esprimono la potenza d'agire dell'uomo, cioè che seguono dalla necessità della sua natura.